Tyrannei des Prinzips

Karl-Reinhart Trauner

Abstract

Der Titel des vorliegenden Beitrags ist ein wenig reißerisch und darf nicht auf die Waagschale gelegt werden; er könnte auch „Tyrannei der Tugend(en)" o.ä. lauten. Angeregt ist er durch einen Buchtitel von Carl Schmitt aus dem Jahr 1960 („Die Tyrannei der Werte"), der seinerseits auf ein Kapitel der „Ethik" von Nicolai Hartmann („Die Tyrannei der Werte und ihre Schranke in der Wertsynthese") aus dem Jahr 1926 zurückgeht. Inhaltlich könnte man auch an die Reformationszeit und Johannes Calvins „Tyrannei der Tugend" in Genf oder an Thilo Sarrazins 2014 erschienenes Buch „Der neue Tugendterror" erinnert werden.[1] Der Journalist Hubert Winkels hat das Problem jedenfalls in einem Artikel in der „Zeit" auf den Punkt gebracht: *„Werte stehen in einem schlechten Ruf. Sie verlieren an Wert in ebendem Maße, wie sie beschworen werden."*[2]

Impuls

Vor 120 Jahren (1894/95) erschien Theodor Fontanes Gesellschaftsroman „Effi Briest". Die jugendliche Effi heiratet den deutlich älteren Baron Geert von Innstetten. Die Ehe der lebenslustigen jungen Frau mit dem gesetzteren, pflichtbewussten Beamten verliert bald an Dynamik und sie fängt – mit Gewissensbissen – eine Liebschaft mit einem draufgängerischen Offizier, Major von Crampas, an. Als von Innstetten nach Berlin versetzt wird, empfindet das auch Effi gewissermaßen als Befreiung. Nach sechs Jahren entdeckt von Innstetten zufällig die Liebesbriefe zwischen Effi und Crampas, tötet daraufhin Crampas in einem Duell und trennt sich von Effi. Die gemeinsame Tochter Annie bleibt beim Vater. Effi muss nun allein leben, wird bald krank und stirbt schließlich bei ihren Eltern.[3]

Die Eheprobleme von Effi und Geert von Innstetten führt Fontane letztlich auf zwei verschiedene Lebensmuster zurück.[4] Effi wird als frei und ungezwungen,

aber auch unerfahren und im Grunde lebensunklug geschildert. *„In allem, was sie tat, paarte sich Übermut und Grazie, während ihre lachenden braunen Augen eine große, natürliche Klugheit und viel Lebenslust und Herzensgüte verrieten.“* [5] Darin liegt auch ihre Beziehung zu Crampas begründet, den Fontane sagen lässt: *„Überhaupt ohne Leichtsinn ist das ganze Leben keinen Schuß Pulver wert.“* [6] Demgegenüber ist von Innstetten – wie es Effi im Roman sagt – *„ein Mann von Charakter, ein Mann von Prinzipien [...,] auch ein Mann von Grundsätzen. Und das ist, glaub' ich, noch etwas mehr“.* [7] Er ist, wie es sogar Crampas ausdrückt: *„[...] immer Kavalier und dabei doch Grundsätze“* [8]; er handelt *„nicht nach Stimmungen und Laune, sondern nach Grundsätzen [...] und diese fallen zu lassen oder auch nur momentan aufzugeben“* [9] kommt ihm hart an.

1. Von der Tugend zum Wert

Carl Schmitt macht in der Einleitung zu seinem Werk auf die Umorientierung von Tugenden hin zu Werten im 19. Jahrhundert aufmerksam. *„[...] in der Staatslehre des absoluten Fürsten“* hatte die Tugend *„noch einen Platz [...], während das Legalitäts-System des bürgerlichen Rechtsstaates mit einem Wort und Begriff wie* Tugend *nichts mehr anzufangen weiß. Als eine Art Ersatz bot sich der* Wert *an.“* [10]

1.1 Tugenden

Es kann und soll hier keine Geschichte des Tugendbegriffs gegeben werden; ein paar Hinweise sollen genügen.[11] Der Begriff „Tugend“ ist die Übersetzung des griechischen „ἀρετή (arete)“, das am besten mit „gut Sein, passend Sein, geeignet Sein“ erklärt werden kann. Das deutsche Wort „Tugend“ nimmt genau diese Bedeutung auf, denn es hängt mit „taugen“ zusammen. Erst im Mittelalter erfährt Tugend eine inhaltliche Anreicherung mit einer spezifisch moralischen Dimension. Im Lateinischen wird arete mit „virtus“ wiedergegeben, wobei sich das Wort von „vir, Mann“ ableitet und damit mit Mannhaftigkeit assoziiert wird, die sich vor allem als Tapferkeit in Bedrohungs- bzw. Kampfsituationen äußert. Das griechische arete beinhaltet ursprünglich keine moralische Dimension; auch ein Gegenstand kann arete haben. Aristoteles verband die Frage nach der arete mit der Bestimmung des betreffenden Objekts. Bspw. ist ein Messer dann gut, wenn es schneidet, weil seine Bestimmung das Schneiden ist.[12] Damit kommt

die göttliche Bestimmung und/oder – bei Aristoteles – die Vernunft in den Blick. Was ist die Bestimmung des Menschen, was die des Soldaten? Protagoras versteht die arete eines Menschen dann in politischer Dimension; gut ist, wer ein guter Bürger ist. Er ist ausgezeichnet durch Klugheit, was beinhaltet, dass er gerecht und besonnen ist. Im Kern ist arete damit das Wissen um Gut und Schlecht. Für Plato verhilft arete zu Lebensglück. Der Apostel Paulus überhöht schließlich die Tugenden christlich-religiös und nennt Glaube, Liebe und Hoffnung (1. Thess. 1, 3; 1. Kor. 13, 13). Diese Eigenschaften bzw. Tugenden realisieren eine christliche Lebensführung.

Das Verständnis, dass Tugend der Inbegriff dessen ist, was zu tun und was zu lassen ist, setzt sich auch im (christlichen) Mittelalter fort. Augustinus bestätigt – neben der paulinischen Tugendlehre des Neuen Testaments – die traditionelle Unterteilung in vier Kardinaltugenden,[13] wie sie z.B. Marcus Tullius Cicero vertrat. In seiner Schrift „De officiis (Über die Pflichten)“ thematisiert er die vier Tugenden:

- Gerechtigkeit (iustitia);
- Mäßigung (temperantia);
- Tapferkeit (fortitudo, magnitudo animi bzw. virtus) und
- Weisheit oder Klugheit (sapientia bzw. prudentia).

Im 12. Jahrhundert unterscheidet man schließlich zwischen den „theologischen Tugenden“ (Glaube, Liebe, Hoffnung) und den „natürlichen Tugenden“ (Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit, Weisheit/Klugheit).

1.2 Werte

In der Neuzeit verliert der Tugendbegriff jedoch durch das Aufkommen der Naturrechtslehre und endgültig durch die Aufklärung zunehmend seine zentrale Stellung.[14] Für Machiavelli[15] meint „virtù“ nur mehr die Tugend des erfolgreichen Herrschers, eine moralisch indifferente Durchsetzungsfähigkeit; gut ist, was der Herrschaft dient. Machiavelli greift damit gewissermaßen auf das ursprüngliche Verständnis von „Tugend“ ohne moralischer Dimension zurück. Ähnliches findet sich dann im englischen Sprachraum, wo sich die Lehre vom moral sense

entwickelt, in deren Mittelpunkt die Frage nach der Billigung bzw. Missbilligung steht. John Locke definiert die Tugenden als *„those Actions, which, according to the different Opinions of several Countries, are accountable laudable"*. Und David Hume argumentiert in ganz ähnlichem Sinn: Tugend ist *„a quality of the mind agreeable to or approved of by everyone who considers or contemplates it"*.[16]
Immanuel Kant bringt v.a. im deutschen Sprachraum einen vollkommen neuen Zug in das Tugendverständnis: Er kritisiert, dass Tugend als bloße Fertigkeit oder Gewohnheit, das Gute zu tun, etwas Mechanisches an sich hätte. Für bestimmte Tugend in seiner „Metaphysik der Sitten" als der *„in der festen Gesinnung gegründeten Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht"* und als der *„Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht"*.[17] Max Scheler schließt an dieser Kritik Kants an, Tugend ist für ihn *„eine Qualität der Person selbst"*.[18]
Gleichzeitig erfolgt mit Kant die Verankerung der Grundsätze (Tugenden oder Werten) in der Vernunft. Er setzt damit ältere Denktraditionen fort. Schon in der frühen Neuzeit gibt es Bestrebungen, den Tugendbegriff wieder der Vernunft zu unterstellen. Philipp Melanchthon bestimmt in seiner Moralphilosophie den Tugendbegriff als Habitus, der den Willen geneigt macht, der rechten Vernunft zu gehorchen.[19]
Immanuel Kant verspricht sich in seiner „Metaphysik der Sitten" durch den Bezug auf die Vernunft eine universale Konsensfähigkeit, da es *„nur Eine menschliche Vernunft geben kann"*, weshalb es *„nur Eine Tugend und Lehre derselben, d.i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch Ein Prinzip verbindet"*[20], geben kann.
Kants Kritik an der klassischen Tugendlehre verweist auf die von ihm vertretene Gesinnungsethik, bei der Handlungen nach der Handlungsabsicht und der Realisierung von Werten und Prinzipien gemessen werden, und zwar ungeachtet der nach erfolgter Handlung eingetretenen Handlungs(er)folgen.[21] Ganz in diesem Sinn ist auch die Diskussion zu verstehen, ob Effi Briest ein Opfer gelebter Kant'scher Moralvorstellungen war oder nicht. Julia Annas vertritt dabei den Standpunkt, dass Baron Innstetten in seinem Denken von Kant'schen Konzepten geprägt ist und deshalb strikt nach (seinen) Grundsätzen handelt.[22]
Spätestens mit Kants Ethik wandelte sich der Fokus weg von Tugenden hin zu Werten. Grob umrissen ausgedrückt bestehen die Unterschiede zwischen

130

„Tugend(en)“ und „Wert(en)“ darin, dass Tugenden innere Potentiale sind, die Charakterqualitäten eines Menschen beschreiben und die in jedem Menschen von Geburt an (mehr oder weniger) vorhanden sind. Sie müssen entdeckt, geweckt, gestärkt, regelrecht entwickelt werden. Werte sind demgegenüber gesellschaftliche Maßstäbe des sozialen Handelns. Sie sind allgemeine Prinzipien und Erwartungen der Gesellschaft oder einer Teilgesellschaft (Staat, Familie, Verein, Betrieb etc. – auch das Militär eines jeweiligen Staates) an ihre Mitglieder und Angehörigen. Während Werte überindividuell-gesellschaftliche Grundsätze sind, sind Tugenden personalisiert beim Individuum verankert.[23]

Auf diesen Werten aufbauende Normen regeln ein wertangepasstes Verhalten, wobei Gesellschaften bzw. Teilgesellschaften häufig bei Nichterfüllung der Werte Mechanismen der Disziplinierung entwickelt haben.[24] Demgegenüber erfährt man für ihre Einhaltung Zugehörigkeit und Anerkennung.

Im späten 19. und 20. Jahrhundert bestimmten Werte Politik und öffentliches Leben – Fontanes „Effi Briest“ spiegelt diese Situation wider. Die Orientierung an Werten entspricht durchaus auch dem Geist der aufkommenden Naturwissenschaften, der Industrialisierung und der damit verbundenen angestrebten Objektivierbarkeit. *„Die Verwandlung in Werte, die ‚Ver-Wertung‘, macht das Inkommensurable kommensurabel.“*[25] Schon Thomas Hobbes macht darauf aufmerksam, dass es im vorstaatlichen Zustand keinen verbindlichen Maßstab gibt, weil von jedem etwas anderes als gut und somit als Tugend angesehen wird. Nur im staatlichen Leben („civitas, commonwealth“) stellen Gesetze einen verbindlichen Maßstab dar.[26]

Der Schaffung von Grundgesetzen und -rechten in den Verfassungen entspricht dem Bemühen um die Kodifizierung (und damit Objektivieren) von Grundrechten und Grundwerten, wobei in der BRD die Schaffung eines Grundrechtskatalogs eine *„gesunde Reaktion auf die extreme Beseitigung der Freiheit des Einzelnen unter der Nazi-Herrschaft“*[27] war; diese große Entwicklungslinie zieht sich bis zur Grundrechtscharta der EU aus dem Jahr 2000. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfuhr die Wertediskussion große Breitenwirkung, die v.a. den politisch-öffentlichen Bereich im Blick hatte. Dass sich ein Individuum frei zu gesellschaftlichen Werten bekennt und sie mitträgt, bildet ein wesentliches

Moment der Würde seiner Person. Ein wichtiger Umstand ist hier zu benennen: *„Sachen haben einen Wert, Personen haben eine Würde.“*[28]

Bei alledem wird der Blick darauf gelenkt, dass die dahinterliegende Unterscheidung des „Guten“ und „Bösen“ eine Frage der Werte ist, deren Träger Personen sind, die sich ihrerseits für eine Werterangordnung entscheiden, weshalb das Wertedenken eine *„immanente Logik“* aufweist.[29] Während Max Weber den utilitaristischen Wert der Tugenden hervor hebt – so ist bspw. Ehrlichkeit nützlich, weil sie dem Erwerbsleben dienlich ist –, versteht Nicolai Hartmann in Anschluss an Max Scheler die Tugenden als spezielle sittliche Werte und somit als *„Werte des menschlichen Verhaltens selbst“*. Die Schaffung einer Tugendlehre lehnt er aber ab, weil eine *„vollständige Tafel der Tugendwerte [...] eine unerfüllbare Aufgabe“* ist. *„Die Tugendlehre kann nur ein jeder sich selbst geben.“*[30]

Betrachtet man, wie heute der Begriff „Wert“ verstanden wird, so *„drücken ‚Werte‘ zunächst etwas aus, was Menschen als grundlegend und massstäblich bejahen: einen Komplex von Visionen und Erwartungen eines guten und gelingenden Lebens, das die Garantie von Grundbedürfnissen mit elementaren Freiheitsrechten vereinigt. Ich vermute, dass es in dieser Hinsicht einerseits einen interkulturell gemeinsamen Grundbestand von Erwartungen gibt, andererseits charakteristische Unterschiede.“*[31] Davon sind deutlich „Grundwerte“ einer Gesellschaft zu unterscheiden.

1.3 Grundwerte

In den 1970er Jahren erhielt die Diskussion um die gesellschaftlichen Prinzipien eine neue politische Facette, in der die Frage nach den „Grundwerten“ einen Schlüsselcharakter bekam. Im Zuge der politisch geführten sog. Grundwertedebatte in der Bundesrepublik Deutschland (1976) argumentierte der damals amtierende Bundeskanzler Helmut Schmidt mit einer strengen Unterscheidung zwischen staatlichem Recht und gesellschaftlichem Ethos der Grundwerte. Grundwerte sind nach Schmidt *„innere Regulierungskräfte“* der Gesellschaft, *„sittliche Grundhaltungen“*, *„sittliche Grundauffassungen“*.[32] Der Rechtsschutz ist Aufgabe des Staates, die (Weiter-)Entwicklung von Grundwerten obliegt der Zivilgesellschaft, zu der als Meinungsträger u.a. die Kirchen gehören. *„Rechte sind einklagbar, Grundhaltungen nicht.“*[33]

Zumindest in Mitteleuropa, wohl aber in ganz Europa sind die Grundwerte eng mit der humanistisch-christlichen Geschichte verbunden. Schmidt drückte es 2008 so aus: *„Wir [...] können nicht in Frieden miteinander leben ohne die auf dem Boden des Christentums entwickelten Pflichten und Tugenden.“* [34] Der Spitzenpolitiker Helmut Schmidt ist davon überzeugt, *„dass die Übereinstimmung in grundsätzlichen Wertehaltungen und in elementaren Normen eine unentbehrliche Bedingung für das freiheitliche und demokratische Zusammenleben in einer Gesellschaft und in einem Staat darstellt“*.[35] Dem ist wohl nichts hinzuzufügen.

2. Krise der Werte

An der fehlenden Neutralität von Werten setzt auch die Kritik an einer Gesinnungsethik bzw. an einer Orientierung an Werten an. In der Diskussion über die Handlungsmotive von Innstettens in „Effi Briest“ und ihre Wirksamkeit heute wurde zu Recht eingebracht, dass werteorientierte Moral im Kant'schen Sinn heute überhaupt nicht mehr existiert, sondern dass unser moralisches Universum *„dislocated and pluralistic“* ist.[36] Schon Max Weber sprach von einem *„Polytheismus der Werte“*.[37] Damit wird nicht nur die Krise der Werte angesprochen, sondern überdies eine Argumentationslinie eingebracht, die schon die Krise der Tugenden markierte.
An drei Teilbereichen soll die Krise der Werte nachgezeichnet werden, wobei eine zweifache, auf den ersten Blick gegensätzliche Entwicklung zu konstatieren ist: Zunächst (1) eine Orientierungslosigkeit wegen dem Fehlen eines verbindlichen Prinzipiengerüsts, gleichzeitig (?) aber (2) eine von manchen Exponenten harsch kritisierte „Tyrannei der Werte“. Bei näherer Betrachtung handelt es sich aber um dasselbe Phänomen, wie zu zeigen sein wird. *„Kurz: Es besteht ein Wirrwarr an Werten.“*[38]

2.1 Konsensfähigkeit/Universalität

Die Frage nach der Universalität von Werten wird seit längerem heftig diskutiert. Geht man vom ursprünglichen Verständnis von Tugenden und Werten aus, so muss man feststellen: Während Tugenden in ihrem eigentlichen Verständnis universell sind, gilt dies nicht unbedingt für Werte.[39] Tugenden sind im Mensch-

Sein und seit der Aufklärung in der Vernunft verankert und damit ein verbindendes Element über Religionen, Ethnien und Gruppen hinweg. Sie unterliegen keinem zeitlichen Wandel, anders als gesellschaftlich determinierte Werte, die überdies nur in einzelnen Gesellschaften oder sogar Teilgesellschaften Geltung haben. Sie werden teils tradiert, teils auch neu verhandelt oder verabredet – bewusst oder unbewusst.

Das hat weitreichende Auswirkungen, auch auf die gegenwärtige sicherheitspolitische Situation. Indirekt wird damit nämlich die Konsensfähigkeit sogar solcher für westliches Denken fundamentaler, nicht angreifbarer Werte, wie sie in den Menschenrechten Ausdruck finden, angesprochen. Die Erfahrungen der letzten Jahre zeigen, dass diese de facto in einem weltweiten Horizont nicht unbedingt konsensfähig sind.[40]

Die Bemühungen um einen gewissen globalen Wertekonsens sind allerdings von der Erkenntnis getragen, dass *„wir ein Minimum an global anerkannten ethischen Prinzipien dringend benötigen, wenn wir in Frieden miteinander leben wollen"*.[41] Schon in den 1980er Jahren legten Shalom H. Schwartz und Wolfgang Bilsky ein Wertemodell vor, bei dem sie eine Anzahl von universellen Werten zusammenfassten, die alle Menschen gleichermaßen haben müssten, wenngleich mit unterschiedlichen Ausprägungen.

Einen parallelen Ausgangspunkt wählte das InterAction Council bei seiner 1997 erfolgten „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten".[42] Ohne näher darauf eingehen zu können erscheint von weiterführender Bedeutung, dass hier zum Zweck der Kodifizierung eines *„globalen ethischen Mindeststandards"*[43] Menschenpflichten neben Menschenrechte gestellt werden.[44] Helmut Schmidt, einer der Proponenten des InterAction Councils, muss jedoch (2011) mit Bedauern retrospektiv feststellen, dass die Erklärung *„allerdings auf Widerstand (stößt); die Verfechter der Menschenrechte bemängeln, dass in unserer Erklärung nicht nur von Rechten, sondern auch von Pflichten die Rede ist"*.[45]

Die Bewegung, eine universale gemeinsame ethische Grundlage zu finden, schließt in besonderer Weise auch die Religionen ein und nimmt sie in die Pflicht. Helmut Schmidt erklärte in diesem Zusammenhang: *„Solange die großen Weltreligionen nicht bereit sind, sich gegenseitig zu respektieren und zu tolerieren, so lange*

gefährden sie den Frieden."[46]
Mitunterzeichnet wurde die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten" von Hans Küng; von ihm stammt der wohl populärste Vorstoß in dieser Richtung. Sein „Projekt Weltethos"[47] basiert auf einer Naturethik und geht davon aus, dass es eine allen Menschen eigene ethische Grundlage gibt, die die Annahme eines gemeinsamen Ethos rechtfertigt. Aber gerade hier setzt die Kritik ein; nicht zuletzt in der nicht durchwegs gegebenen Konsensfähigkeit im Wertebereich. Konsens kann bestenfalls im konkreten Fall gefunden werden und muss danach auf der Basis bereits bestehender rechtlicher Prinzipien in eine feste Form des Rechts gegossen werden.[48]

2.2 Tyrannei der Werte

Die Lebensführung von Innstettens auf der Basis strenger Prinzipien beinhaltete aber auch nicht nur ein gewisses Elitebewusstsein, sondern auch – wie es Major von Crampas ausdrückt – *„noch eine zweite Passion: er operiert nämlich immer erzieherisch"*.[49] Durch den starren Bezug zu seinen Grundsätzen ist von Innstetten zwar gerecht, allerdings selbstgerecht. Das führt zu einem bekannten Aufsatz Carl Schmitts mit dem Titel „Tyrannei der Werte", den er als Referat ursprünglich 1960 hielt, allerdings erst 1967 einer breiteren Öffentlichkeit schriftlich vorlegte.[50]
Die Formel von der „Tyrannei der Werte" stammt ursprünglich von Nicolai Hartmann, der seinerseits von der Gültigkeit von Werten überzeugt war. Er meint allerdings, dass eine „Tyrannei der Werte" entsteht, wenn einzelne Personen zu ihren Gunsten niedrigere Werte auf Kosten höherer Werte mit Zwang durchsetzen. Es geht ihm also um eine richtige Hierarchie der Werte. Hartmann wollte jedoch, wie auch Scheler, den Werterelativismus überwinden und ein eigenständiges Sein von Werten in hierarchischen Ordnungssystem herausarbeiten.
Carl Schmitt geht in seinen Überlegungen von der gesellschaftlichen Verankerung der Werte aus, führt diese allerdings insofern weiter, als nach ihm *„fortwährende Umwertungen, sowohl der Wert-Systeme wie auch innerhalb eines Wert-Systems durch fortwährende Umstellungen in der Wert-Skala"* überhaupt erst ermöglicht sind;[51] d.h.

dass erst durch den Bezug auf Werte eine (gesteuerte) Umwertung möglich gemacht wird. Schmitt scheint hier durchaus eigene Erfahrungen zu verarbeiten; einerseits hatte er sich als *„Nazi-Vordenker"*[62] hervorgetan und zeigte sich nach 1945 unbußfertig, andererseits wurde er wegen ideologischer Unzuverlässigkeit 1937 von der SS als Staatsjurist entmachtet.[53]
Um noch einmal vereinfacht die Unterschiede deutlich zu machen: *„Tugenden übt man aus; Normen wendet man an; Befehle werden vollzogen; aber die Werte werden gesetzt und durchgesetzt. Wer ihre Geltung behauptet, muß sie geltend machen.* "Das Wertedenken weist deshalb eine *„potenzielle Aggressivität"* auf. Denn *„niemand kann werten ohne abzuwerten, aufzuwerten und zu verwerten."*[54] Dadurch entsteht nach Schmitt eine „Tyrannei der Werte", wobei er sich sogar auf Nicolai Hartmann berufen kann, der in seiner „Ethik" ausführte: *„Jeder Wert hat – wenn er einmal Macht gewonnen hat über eine Person – die Tendenz, sich zum alleinigen Tyrannen des ganzen menschlichen Ethos aufzuwerfen […].*"[65] Ohne ausreichendes Wertegerüst kann auch kein Missbrauch von auf Werten basierten Rechten und Pflichten geahndet werden. Es geht damit nicht mehr um den Wert, sondern gerade um die Wertlosigkeit im Sinne einer tyrannischen Machtentfaltung und Lenkung der Gesellschaft; diese steht im Mittelpunkt. Die „Tyrannei der Werte" ist selbst wertlos, die Wertlosigkeit wird zum zentralen Wert.
Heruntergebrochen auf die Binnenstruktur der Gesellschaft bringen die Mechanismen der Disziplinierung bei Nichterfüllung der Werte die Gefahr der negativen Ausformung mit sich, wie (heutzutage) Mobbing o.ä. bis hin zum Missbrauch der medialen Macht. Nicht nur die Tugend- und Wertekrise, sondern gerade auch die Wertorientierung führt damit zu sozialdisziplinärer Political Correctness und Tugendterror. Heute gilt: *„Die Verneinung eines negativen Werts ist ein positiver Wert.* "[56]
In offensiverer Form findet sich die Frage einer universalen Geltung von Werten auch im Problembereich des legitimen oder illegitimen Wertetransfers. *„Wir berufen uns, direkt oder indirekt, ständig auf Werte, um politische Meinungen oder Überzeugungen mit moralischer Überlegenheit zu verkleiden.*"[67]
Das Problem liegt aber tiefer, denn dieser Wertetransfer ist ein Problem der Werte an sich. Der evangelische Theologe Wolfgang Lienemann bringt es

auf den Punkt: *„Wer Werte geltend macht, will sie auch durchsetzen – im Kampf gegen andere Werte. Zur Propaganda von Werten gehört fast immer ein Unwerturteil über andere Positionen und Menschen. [...] Werte werden zu Kampfparolen im politischen, ideologischen oder religiösen Kampf.*"[68] Deshalb: *„Geteilte Werte können (vielleicht) Freunde verbinden, pflegen aber diejenigen zu Feinden zu machen, die jene nicht teilen. Im Geltendmachen von Werten kann ein enormes Aggressionspotential liegen.*"[69]

Damit kommt der Faktor „Religion" als Konfliktursache in den Blick; man denke an die Rolle der Religionen bei der Erklärung des InterAction Councils oder des Projekts Weltethos. Bekannt ist die Studie Jan Assmanns über „Monotheismus und die Sprache der Gewalt".[60] Zusammenfassend kann man jedoch festhalten, dass Konflikte *„in aller Regel weder religiöse noch kulturelle Ursachen"* haben; sie finden jedoch häufig an *„kulturellen und religiösen Begegnungslinien"* statt, die damit nicht nur Linien der gegenseitigen Bereicherung, sondern auch Konfliktlinien sind – woraus jedoch nicht ein *„notwendiger oder gar unvermeidlicher Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt"* ableitbar ist. Selbst die betont friedensethisch ausgerichtete Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) muss jedoch feststellen, dass *„[...] häufig die Verbindung kultureller und religiöser Faktoren mit anderen, machtpolitischen, sozialen oder ökonomischen Anliegen zum Ausbruch von Gewalt oder zur Eskalation von (bewaffneten) Konflikten bei(trägt)".*[61]

2.3 Wertekrise ist Identitätskrise

In den letzten Jahren haben einige bemerkenswerte Publikationen die inflationäre Verwendung von Tugenden und Werten kritisiert. Einer davon ist Eberhard Strauch, der in Manchem Punkten Carl Schmitt zu diesem Thema fortsetzt. Aber *„[...] Wertkrisen sind gleichzeitig Sinnkrisen, Vertrauenskrisen.*"[62]

Unter dem Wert der möglichst unbegrenzten Freiheit, Toleranz und Pluralität, so drängt sich manchmal der Eindruck auf, wurde der Werteindifferentismus zum Selbstwert erhoben. Das führt aber indirekt zu schwierigen Folgeerscheinungen, denn eine Gesellschaft ohne ein Minimum an Wertekonsens kann nicht existieren. Die Wertekrise betrifft sowohl die individuelle als auch die kollektiv-staatliche Ebene. Aus der Sicht der Existenzanalyse gab Viktor E. Frankl den Werten die Geltung als *„umfassende Sinnmöglichkeiten".*[63] Hans Joas macht mit dem Begriff

„Wertbindungen" darauf aufmerksam, dass der Mensch in einem aktiven Vorgang steht, *„in den Prozessen der Selbstbildung und […] in Erfahrungen der Selbsttranszendenz"*.[64] Bei einer Wertekrise kehrt sich das ins Gegenteil.
Auf der staatlichen Ebene stellte schon vor Jahrzehnten Ernst-Wolfgang Böckenförde die These auf, dass im 19. Jahrhundert die Bedeutung der Konfession/Religion als einigendes, homogenisierendes Band eines Staates durch den Bezug auf die Nation ersetzt wurde. Aber *„[...] der Individualismus der Menschenrechte […] emanzipierte nicht nur von der Religion, sondern […] auch von der (volkhaften) Nation als homogenitätsbildender Kraft."* Böckenförde kommt deshalb zur ernüchternden Analyse, dass *„der freiheitliche, säkularisierte Staat […] von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann"*. Die von Böckenförde als Frage formulierte Konsequenz ist – ohne dabei einem „christlichen" Staat ins Wort zu reden – diejenige, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.[65]
Eine andere Facette muss in diesem Zusammenhang auch noch angesprochen werden. Carl Schmitt überträgt seine Gedanken auch auf den militärischen Bereich, der heute ebenfalls in einer gewissen Identitätskrise steckt, und zwar sowohl die Inlands-, als auch die Auslandsaufgaben betreffend. Schmitt bemerkt zu den Veränderungen in diesem Bereich durch die Wertorientierung: *„Alle Kategorien des klassischen Kriegsrechts des Jus Publicum Europaeum […]" – und dann nennt er die Kriterien der Bellum-Iustum-Lehre – „ […] fallen dieser Wertlosigkeit hoffnungslos zum Opfer. Der Drang zur Wertdurchsetzung wird hier ein Zwang zum unmittelbaren Wertvollzug."* [66] … wobei das Wesentliche nicht mehr bei den Werten, sondern bei der Durchsetzung der eigenen Grundüberzeugungen besteht.

3. Anfragen an eine Ethik der Prinzipien

Für den Politiker Helmut Schmidt ist unumgänglich, dass sich für den Staat die Frage nach den Grundlagen des Staates aus dem Grundgesetz beantwortet.[67] Allerdings könnte man hier anmerken, dass das Grundgesetz seinerseits einen (zivil-)gesellschaftlichen Minimalkonsens widerspiegelt oder jedenfalls widerspiegeln sollte. Die Grundaufgabe des Grundgesetzes ist es jedoch nach

Schmidt, *„[...] den freien Raum zu schaffen, in dem die Menschen denken, sprechen, hören, handeln dürfen und sollen“*.[68]

3.1 Werte allein genügen nicht

Die Tatsache allein, dass Entscheidungen auf der Basis von Werten getroffen werden, ist defizitär. Denn es reicht ja (selbst im westlich-abendländischen) nicht, *dass* Entscheidungen auf der Basis von Werten getroffen werden, sondern *welcher* Werte.[69] Eine solche Frage betrifft (im Großen) die EU genauso wie das Militär (im Kleinen) und gilt sogar für den Glauben: An welchen Gott glaubst du, denn – so erklärte schon Martin Luther – *„woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott“*.[70] Es mag polemisch klingen (und auch sein): Aber auch Terroristen vertreten bestimmte Werte, als Selbstmordattentäter sind sie sogar bereit, ihr Leben dafür zu opfern. V.a. Gesetzesreligionen tendieren dazu, ihre gesetzlichen Werte absolut zu setzen, was wiederum zwangsweise zu einer „Tyrannei der Werte“ führt.

In der westlichen Welt besteht jedenfalls offenbar eine gewisse Werteunsicherheit. Traditionellerweise werden Werte mit Leitbildern wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Friede, Toleranz, u.s.f., in jüngster Zeit mit Nachhaltigkeit verbunden. Im Bereich der Fragen um gegenwärtige Werte (und -konflikte) ist zweifelsfrei Samuel P. Huntington einer der bekanntesten Forscher. 2002 hat er gemeinsam mit Lawrence E. Harrison ein Buch herausgegeben, das mit seinem deutschen Titel „Streit um Werte“ heißt. Es war für mich überraschend, dass in keinem der Beiträge erklärt wurde, um welche Werte eigentlich „gekämpft“ wird. Die zaghaften Annäherungen klingen – zumindest aus europäischer Sicht – vage.[71]

Es wird noch komplizierter: *„Der Begriff ‚Grundwert‘ [...] gibt nur Problemhinweise, Richtungsangaben. Er ist ein Tendenzbegriff.“*[72] Er benötigt eine Konkretisierung. Als Beispiel einer solchen Konkretion kann im militärischen Bereich das soldatische Berufsethos dienen. Die US-Army bezieht sich immer wieder auf „Army values“ und definiert sich als *„values-based institution“*.[73] Sie legt damit ein bestimmtes Berufsethos des US-Soldaten unabhängig von dessen Rang und Funktion[74] fest. *„Army leadership begins with what the leader must* BE, *the values and attributes that shape a*

leader's character."[75] Das Field Manual zählt auch die Eckpunkte des Berufsethos' und der nicht nur beruflichen Identität des US-Soldaten auf:[76]

- loyalty;
- duty;
- respect;
- selfless service;
- honor;
- integrity;
- personal courage.

Das Österreichische Bundesheer hat m.W. kein in dieser Form umrissenes Berufsethos des Soldaten. Für den Vorgesetzten bestimmt aber die „Allgemeine Dienstvorschrift"[77] u.a., dass sich dieser *„[...] seinen Untergebenen gegenüber stets gerecht, fürsorglich und rücksichtsvoll zu verhalten [...]"* hat (ADV § 4 [1]). Sehr wohl besteht außerdem bspw. bei der Ausbildung (Truppenoffiziersausbildung) der Berufsoffiziere ein Kompetenzkatalog, der erreicht werden soll.[78] Mentale und physische Stärke sollen die zukünftigen Berufsoffiziere zeigen, unterstützt durch individuelle Persönlichkeitsentwicklung, Vertrauen in ihre eigenen Fähigkeiten schaffen und ihre beständige Handlungsfähigkeit auch unter extremen Anforderungen sichern. Dieses militärische Führungshandeln ist dabei sowohl einer Moralität, d.h. dem Handeln auf der Basis moralisch-ethischer Grundsätze, als auch der Legitimität, d.h. dem Handeln auf der Basis der österreichischen Rechtsordnung, verpflichtet.

Bei der deutschen Bundeswehr greift man auf das Modell des „Staatsbürgers in Uniform" und der Inneren Führung zurück.[79] In der diesbezüglichen Zentralen Dienstvorschrift „Innere Führung. Selbstverständnis und Führungskultur"[80] wird ein *„Wertekanon"* aufgestellt, der ermöglichen soll, dass die Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr *„[...] auch in extremen Situationen in kürzester Zeit unterschiedlichen Rollen gerecht werden [...]"* können. *„Dies erfordert unter anderem eine ausgeprägte ethische Kompetenz. Richtschnur dafür ist ein soldatischer Wertekanon, der von den Grundsätzen der Inneren Führung abgeleitet ist: Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr sind überzeugt von den Werten und Normen des Grundgesetzes. In diesem Sinne sind sie*

- *tapfer,*

- *treu und gewissenhaft,*
- *kameradschaftlich und fürsorglich,*
- *diszipliniert,*
- *fachlich befähigt und lernwillig,*
- *wahrhaftig gegenüber sich und anderen,*
- *gerecht, tolerant und aufgeschlossen gegenüber anderen Kulturen und*
- *moralisch urteilsfähig.“* [81]

Komplexer stellt sich die Situation bspw. bei der Europäischen Union dar.[82] Der „Vertrag über die Europäische Union“[83] beschäftigt sich am Beginn mit der Frage der EU als Wertegemeinschaft; der Begriff kommt aber in dieser Form nicht vor. *„Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.“* (EUV Titel 1, Art. 2) Und weiter: *„Ziel der Union ist es, den Frieden, ihre Werte und das Wohlergehen ihrer Völker zu fördern.“* (EUV Titel 1, Art. 3 [1])

Überdies finden sich Grundwerte v.a. im Bereich der „Charta der Grundrechte der Europäischen Union“[84]; sie kodifiziert Grund- und Menschenrechte im Rahmen der Europäischen Union. Damit sollen Identität und Legitimität der Europäischen Union – als Wertegemeinschaft – gestärkt werden. In sechs Titeln (Würde des Menschen, Freiheit, Gleichheit, Solidarität, Bürgerrechte und justizielle Rechte) fasst die Charta die allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte und die wirtschaftlichen und sozialen Rechte in einem Dokument zusammen.

Die Charta wurde zwar auf der Regierungskonferenz von Nizza im Jahr 2000 proklamiert, erlangte jedoch Rechtskraft erst nach dem Scheitern des Europäischen Verfassungsvertrages im Jahr 2009. Die Grundrechtecharta ist nicht mehr Teil des Vertrags von Lissabon. Schon allein das stellt die Qualität der Grundrechtscharta der so häufig proklamierten „Wertegemeinschaft“ EU in Frage. Unterstrichen wird dies dadurch, dass die Grundrechtscharta für das Vereinigte Königreich und Polen nicht bindend ist. Eine ähnliche Option bestand

auch für Tschechien, wurde aber nicht in Anspruch genommen. D.h. selbst innerhalb der EU ist der Universalanspruch für Fragen wie die über die Würde des Menschen (EUV Titel 1, Art. 2; EU-GRCharta Titel 1) nicht konsensfähig.

3.2 Sekundärtugenden

Die Unsicherheit im Umgang mit grundlegenden Werten drückt sich bei Institutionen wie dem Militär oft in einem Ruf nach einer Rückbesinnung auf „alte Werte" aus, die sich bei Lichte besehen sehr häufig aber als Sekundärtugenden herausstellen; was im Übrigen nicht gegen sie spricht.

Der Begriff der Sekundärtugenden (oder „bürgerlichen Tugenden") wurde v.a. in den 1970er und 1980er Jahren diskutiert und ist ursprünglich pejorativ gemeint. Mit ihm wurden die bürgerlichen Eigenschaften bezeichnet, die zur praktischen Bewältigung des Alltags und zum Funktionieren einer Gesellschaft beitragen, ohne aber für sich allein eine tiefere ethische Bedeutung zu haben.[85]

Zu den Sekundärtugenden werden insbesondere

- Fleiß;
- Gehorsam;
- Disziplin;
- Pflichtbewusstsein;
- Pünktlichkeit;
- Zuverlässigkeit;
- Ordnungsliebe;
- Höflichkeit;
- Sauberkeit u.a.m.

gezählt.

Internalisiert können Sekundärtugenden sehr wohl ein Lebenskonzept bilden und sinnstiftend wirken. Dennoch: Sekundärtugenden, so sehr sie für das Zusammenleben von Menschen und bspw. beim Militär für das reibungslose Funktionieren in schwierigen Krisensituationen von Bedeutung sind, können jedoch grundlegende Orientierungen nicht ersetzen.

3.3 Professionalität und Flexibilität

Gerade der militärische Bereich zeigt die große Vielschichtigkeit der Frage nach Werten auf. Der „clash of civilizations“[86] ist gleichzeitig oft gleichbedeutend mit einem clash of values. In internationalen Einsätzen sind Soldaten in diesen Zusammenstoß hineingestellt, gleichzeitig aber auf ihre eigenen Werte verwiesen, die zwar einerseits universal gültig gedacht, andererseits nicht (immer) konsensfähig sind.

Werte drücken sich auch in der Betriebs- und Führungskultur aus. Diese bezieht sich nicht nur auf das hinter einer Auftragstaktik stehende Menschen- und Soldatenbild, sondern konkretisiert sich auch in einem bewussten Führungshandeln, das situationsangepasst zwischen klassischer Führung u.a. in Extremsituationen und Managen v.a. in Standardsituationen stattfindet. *„Führung steht dabei in der Regel für eine personale und interaktionale Akzentsetzung (‚Menschenführung‘), während Management den strukturellen und institutionellen Aspekt hervorhebt (‚Unternehmensführung‘) […].“* [87] Etwas überspitzt könnte man also anmerken, dass Managen im Gegensatz zu einem (inter-)aktiven Führen, das ohne eigene Positionierungen nicht vorstellbar ist, zu einer gewissen Wertneutralität tendiert.

Die Professionalität moderner Soldatinnen und Soldaten geht jedenfalls davon aus, dass sie – unter der Überschrift „Flexibilität“ – mit diesen ethischen Schräglagen und cultural sowie ethical gaps umgehen können. Inwieweit schließt eine solche Flexibilität das Abgehen von eigenen Grundsätzen mit ein? Wie weit kann eine solche Flexibilität gehen? Wann schädigt Flexibilität die eigene Integrität bzw. Identität?

Diese Fragen erfahren noch eine Verschärfung durch die Verflachung der Hierarchien, wie sie im Bereich des Militärs mit dem Schlagwort des strategic corporals umrissen werden.[88] In diesem Zusammenhang ist überdies die Frage nach der Flexibilität bzw. Kompromissbereitschaft bei Entscheidungen zu stellen. Während einerseits Politiker wie Helmut Schmidt die Notwendigkeit einer Kompromissbereitschaft betonen, darf es sich dabei doch niemals um faule Kompromisse handeln.[89]

Ein Verweis auf Fontanes „Effi Briest“ legt sich wieder nahe: Als von Innstetten die Liebesbriefe seiner Frau Effi findet und daraufhin Major von Crampas fordert, hinterfragt er aber sogar selber sein Handeln als *„Prinzipienreiterei“*,[90] kann und will aber seine Grundsätze nicht aufgeben. Auch wenn diese Grundsätze gesellschaftlich (und selbst von Effi und von Crampas) anerkannt sind, bewirken sie das Scheitern de facto aller Protagonisten der Handlung.

4. Notwendigkeit von Prinzipien

Trotz der Krise der Werte ist es unumgänglich notwendig, eine ethisch verantwortbare Basis des Handeln zu haben. Das gilt in besonderer Weise für den militärischen Bereich. *„Die wechselseitige Abhängigkeit von Individuum und Gemeinschaft, ein Wesensmerkmal militärischer Organisationen, bedingt klare Orientierungsmuster für das Handeln in Extremsituationen.“* [91] Mehrere Ansätze wurden dazu in den letzten Jahren vorgelegt, die sich in keiner Weise gegenseitig ausschließen, sondern ganz im Gegenteil (zumeist) in Symbiose miteinander zu sehen sind. Dazu gehört auch das heute mit großer Mehrheit vertretene Modell der Verantwortungsethik, das die Gesinnungsethik abgelöst hat.

4.1 Verantwortungsethik

Für die Erfolgs- oder Verantwortungsethik sind in erster Linie die voraussehbaren Folgen des Handelns zu berücksichtigen; sie legt den Akzent vordringlich auf das Ergebnis des Tuns. Wichtig ist damit die Wahl der Mittel. Nicht die Person mit ihrer Einstellung und Gesinnung steht im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern die Folgen der Tat. Damit treten an die Stelle der Lauterkeit der Motive Sachfragen. Von Max Weber stammt für eine solche Position die Bezeichnung „Verantwortungsethik“:

„Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Motiven stehen kann: es kann ‚gesinnungsethisch‘ oder ‚verantwortungsethisch‘ orientiert sein. […] Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf. Der Verantwortungsethiker hingegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen

Defekten der Menschen […]. Er wird sagen: Diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet."[92]
In der heutigen Diskussion wird auch die Militärethik hauptsächlich in den Rahmen einer solchen Verantwortungsethik gestellt.[93] Moderne Ansätze wie bspw. von Ulrich H.J. Körtner, 2001 österreichischer Wissenschaftler des Jahres, geben dem Begriff der Verantwortung einen zentralen Stellenwert. *„Dieser scheint geeignet zu sein, die Aspekte einer Pflichtenethik mit denjenigen einer Güterlehre zu verbinden. Über den Verantwortungsbegriff kann aber auch das Thema einer Tugendlehre erschlossen werden, das sowohl für einen pflichtenethischen wie einen strebensethischen Ansatz der Ethik von Belang ist."* [94] Aber Ulrich H.J. Körtner stellt auch fest, dass *„der Verantwortungsbegriff allein kein hinreichendes Prinzip der Ethik ist"*.[95]
Vor diesem Hintergrund kann auch über die staatliche Verantwortung abgeleitet werden, dass der Staat zwar keine Grundwerte erzeugen kann, *„[...] wohl aber kann er die Geltung und Anerkennung von faktisch vorhandenen Grundwerten im konkreten Fall zu schützen genötigt sein. Der Staat ist kein wertblinder Golem, sondern er setzt bzw. schützt als Kultur-, Rechts-, Sozial- und Versorgungsstaat im gesellschaftlichen Bereich Rahmenbedingungen, welche nicht wertfrei und wertungsfrei sein können."* [96]

4.2 Tugenden und Kompetenzen

Pointiert ausgedrückt: Damit eine Gesellschaft nicht wertlos wird, bedarf sie Orientierungslinien. *„Grundsätze sind notwendig leer. Sie enthalten keine Aussagen über konkrete […] Ziele oder über Mittel und Wege zur Erreichung dieser Ziele. Sie geben nur eine allgemeine Richtungsangabe. Vergleichbar sind sie – bildlich gesprochen – einem Kompaß."* [97]
Heruntergebrochen werden Prinzipien politisch in sog. Programmsätzen, auf individueller Ebene in Kompetenzen.
Die Krise der Werte hat zu einer Orientierung an Kompetenzen geführt. Nach einer bekannten Definition versteht man unter Kompetenzen die *„[...] Fähigkeiten von Menschen, sich in offenen und unüberschaubaren, komplexen und dynamischen Situationen selbst organisiert zurechtzufinden"*.[98] Die Theresianische Militärakademie folgt bei ihrer Ausbildung einem viergliedrigem Grundmodell im Bereich der

- personalen Kompetenz;
- Fach- und Methodenkompetenz;

- Sozial-kommunikativen Kompetenz; und der
- Aktivitäts- und Handlungskompetenz.[99]

Aber auch Kompetenzen haben in den letzten Jahren deutlich als Orientierungshilfe verloren. Sollen sie nachhaltige Hilfe bei schwierigen Entscheidungsfindungen geben, so haben sie jedenfalls mehr als rein handwerkliche Fähigkeiten („skills") zur Erreichung von Zielen zu sein.

Das spricht auch indirekt das Gelöbnis aus, wenn Bachelors – zu denen auch die zukünftigen Berufsoffiziere zählen – bei ihrer Graduierung geloben, *„den Wissenschaften in Wahrhaftigkeit zu dienen, [...] das durch das Studium erworbene Wissen verantwortungsvoll einzusetzen und dadurch an der Lösung der Probleme der menschlichen Gesellschaft mitzuwirken. [...].“* Bei der Promotion im geisteswissenschaftlichen Bereich[100] gelobt der zukünftige Doktor, die akademische *„[...] honorem [...] integrum incolumemque servaturos neque umquam pravis moribus aut vitae infamia commaculaturos“* sowie *„studia humanitatis impigro labore culturos et provecturos, non sordidi lucri causa nec ad vanam captandam gloriam, sed quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis continetur, clarius effulgeat“.*[101]

Interkulturelle Kompetenz oder insgesamt Wissenschaftlichkeit sind mehr als Handwerk und die eindimensionale Anwendung von Regeln; denn das würde bedeuten, Wissen zu instrumentalisieren, was nicht zu gelebten *„Fähigkeiten [...], sich in offenen und unüberschaubaren, komplexen und dynamischen Situationen selbst organisiert zurechtzufinden“*,[102] führt. Das gelingt allerdings nur dadurch, dass Kompetenzen verinnerlicht und zu Lebenseinstellungen werden. Das wiederum schlägt die Brücke dahin, bspw. den Beruf des Offiziers als Berufung, d.h. als persönlichen Wert, zu verstehen.

Im Gegensatz zu Kompetenzen stellt sich bei Tugenden die Frage, inwieweit diese überhaupt lehr- bzw. lernbar sind. Die Frage ist seit der Antike umstritten; und zwar deshalb – so argumentiert bspw. Platon – weil Wissen nicht wie eine Ware übertragen werden kann, sondern immer angeeignet werden muss. Dennoch kann der Mensch durch richtige Gewöhnung und Übung die arete erlangen.[103] Bei Kompetenzen ist die Lehr- und Lernbarkeit – in gewissen Grenzen – jedoch außer Frage gestellt.

Damit rücken Kompetenzen de facto in inhaltliche Nähe von Tugenden, die jedoch auf Werte reflektieren. Die vier Kardinaltugenden gelten, in zeitgemäßem Verständnis, auch für Offiziere von heute.[104] Die in heutigen Kontext übertragene Tugenden und Kompetenzen stellen damit eine dynamische Alternative zu starren, traditionellen Werterastern dar bzw. sind eine zeitgemäße Interpretation von Werten.

In diesem Zusammenhang eröffnen neuere Impulse im Tugenddiskurs durchaus weiterführende Perspektiven. Zu denken ist hier v.a. an Alasdair MacIntyre. Er kritisiert die Aufklärung, die die völlige Beliebigkeit bei der Wahl moralischer Standpunkte beschert. Zur Überwindung der damit entstandenen Krise plädiert MacIntyre für ein aristotelisches Moralverständnis, bei der der Tugend die Aufgabe zukommt, jene Traditionen zu erhalten, *„which provide both practices and individual lives with their necessary historical context“*.[105] Ohne diesen Kontext ist das Individuum nicht in der Lage, das Gute zu suchen. Tugenden sind damit, nicht zuletzt in Zusammenhang mit einer lebendigen Tradition und Kultur, identitätsstiftend.

4.3 Unterscheidung von Werten

Einen Ausweg aus dem Problem des nicht konsensfähigen Universalanspruches v.a. der Menschenrechte kann eine Differenzierung innerhalb der Werterangordnung sein. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wird (1) einerseits zwischen Grundwerten, die für alle unverzichtbar und verbindlich sind, und (2) andererseits zwischen kultur- oder gesellschaftsrelevanten Werten, mit denen im Rahmen der Grundwerte sich kulturelle oder individuelle Identität entfalten kann, unterschieden.

Neuere Überlegungen führen solche Gedanken fort, indem zwischen jenen Kriterien, die auf jeden Fall gegebenen sein müssen und damit universale Gültigkeit haben (bzw. beanspruchen), und jenen, die nur für die eigene Positionierung Geltung haben, unterschieden wird. Damit müsste die westlich-abendländische Welt den Universalanspruch der Menschenrechte zwar nicht aufgeben, sehr wohl aber relativieren.[106]

In diese Richtung weist auch eine Unterscheidung, wie sie von Wolfgang Kersting

vorgelegt wurde.[107] Er unterscheidet zwischen

- transzendentalen und
- programmatischen Rechten,

wobei er unter „Transzendentalrechten" jene Rechtsansprüche versteht, die notwendig sind, um andere Rechte und Freiheiten überhaupt in Anspruch nehmen zu können. Während er unter „programmatischen Rechten" etwa die Selbstbestimmung oder gerechte Güterverteilung versteht.[108] Kommen also die Transzendentalrechte in die Nähe des naturrechtlich Gegebenen, gehören die programmatischen Rechte zu den kulturellen Bestimmungen.

Der Fragenkomplex über Wertetransfer, Kultur- und Werteunterschiede sowie -schräglagen bis hin zu einem cultural und ethical gap führen im sicherheitspolitischen Bereich nach der Legitimität militärischer Interventionen. Der Bruch von Transzendentalwerten kann aus ethischer Sicht nicht übersehen und/oder hingenommen werden. Eine Nichtintervention unter Berufung auf Artikel 2 (7) der Charta der VN wäre moralisch damit in jenen Fällen illegitim, in denen offensichtlich der völkerrechtliche Tatbestand des Verbrechens gegen die Menschheit vorliegt. *„If a state denies its citizens, or part of them, the fundamental transcendental rights, even Kant would justify an intervention as a last resort to protect and defend those rights."* [109]

Anders ist dies jedoch bei den programmatischen Werten. Eine Intervention wegen verschiedener Kulturausprägungen bei programmatischen Werten scheint nicht rechtfertigbar und ist demgemäß Machtmissbrauch, noch dazu, wenn diese Werte durch eine Gesellschaft getragen und keineswegs als Unrecht empfunden werden. Das würde nicht nur einen unzulässigen Wertetransfer bedeuten, sondern einen Werteoktroy.

Anders liegt die Sachlage natürlich, wenn durch verschiedene kulturelle Ausprägungen eine Bedrohung oder Gefährdung eines anderen entsteht. Denn *„philosophisch ausgedrückt tritt Unrecht dann ein, wenn die Lebensentfaltung eines Individuums durch ein anderes beeinträchtigt wird, ohne daß dafür eine äußere Notwendigkeit dafür vorhanden wäre. Die Beeinträchtigung entspringt also beim Unrechtsakt nur einer egozentrischen Tendenz, einer übermäßigen Bejahung des eigenen Willens."* [110] Dadurch ist eine Abwehrhandlung gerechtfertigt. Andererseits wird durch die Frage nach

dem Motiv einer Intervention deren sittliche Bewertung hinterfragt. Zweifelsfrei heißt Intervention oft nur Druck aufzubauen, auszuüben und Maßnahmen zu setzen, die bis zum Einsatz militärischer Mittel gehen können, um einen Staat gefügig zu machen.[111]

5. Facit: Der Wert des Prinzips

Angesichts des für alle Beteiligten negativen Ausgangs von Fontanes „Effi Briest" stellt sich die Frage: Hätte Baron Innstetten ohne Grundsätze anders agiert? Wahrscheinlich ja; oder er hätte eigentlich nicht agiert, denn ohne prinzipielle Orientierungslinien können Menschen nicht geplant agieren, sondern werden zum Spielball der Umstände. Überdies: Auch Nicht-Agieren ist Agieren, um Paul Watzlawick zu paraphrasieren.[112] Es ist nicht die Frage nach dem Ja oder Nein von Prinzipien, sondern nach dem Kanon der Prinzipien. Wäre bspw. Versöhnung ein Handlungsprinzip des Barons Innstetten gewesen, hätte die Handlung einen anderen Gang eingeschlagen.

Von der Tugend-, Werte- und Kompetenzkrise auf eine Unnotwendigkeit von Prinzipien rückzuschließen ist unzulässig. Gerade die feststellbare Orientierungskrise – ein Auswuchs der Tugend-, Werte- und Kompetenzkrise – weist umgekehrt darauf hin, welche Bedeutung gewisse Wegmarken und Orientierungshilfen haben. *„Um das Richtige zu finden, sind Werte und Normen als Beurteilungskriterien und Orientierungsmaßstäbe erforderlich."* [113]

Prinzipien bieten – neben der physischen und mentalen Qualität, wie sie bspw. bei der österreichischen Berufsoffiziersausbildung gefördert wird – die Grundlage für verantwortungsvolles Handeln, im Besonderen in Extrem- und Krisensituationen. Fontanes Roman „Effi Briest" stellt nicht die Prinzipien an sich in Frage, sondern – sogar von Innstetten tut dies – die *„Prinzipienreiterei"*[114]. Recht verstandene Prinzipien engen nicht ein, sondern bieten die Freiheit, zwischen mehreren Handlungsoptionen zu entscheiden und damit verantwortungsvoll im Sinne einer Verantwortungsethik zu handeln. Wertfreiheit bedroht *„[...] die Freiheit des Menschen und seine religiös-ethisch-juristische Verantwortlichkeit"*.[115]

Eine auf Prinzipien basierte Verantwortungsethik zielt auf den Vollzug ethischen Handelns im praktischen Leben ab; denn Prinzipien (Grundwerte)

an sich sind sonst *„Leerformeln"*.[116] Eine verantwortungsvolle Konkretisierung im praktischen Leben jedoch verhindert eine *„Tyrannei der Werte"* (Nicolai Hartmann) von vornherein, setzt also einer reinen Gesinnungsethik Schranken und verweist auf die auch von Arthur Schopenhauer geforderte Bewährung in der Welt.[117] Diese ist, gerade für einen zeitgemäßen Offizier und militärischen Führer, kompetenzorientiertes, flexibles und professionelles Führungshandeln.

Endnoten

1 Hartmann (19
2 Winkels H. (2
vor Angriffsl
komplettansic
'Sprachliche C
soweit dies in
4 Vgl. Kusser (
5 Fontane (189
6 Fontane (189
7 Fontane (189
8 Fontane (189
9 Fontane (189
10 Schmitt (2011
11 Vgl. Bollnow
(2002), S. 18
654; Stock (2
12 Vgl. Stemmer
13 Der Begriff ,
lateinischen „
14 Vgl. Henckm
Kreß (2203),
15 Zu Machiave
16 Zit. nach: Hö
17 Zit. nach: Hö
18 Zit. nach: Hö
19 Vgl. Höffe/F
20 Zit. nach: Me
21 Zu Kants eth
22 Annas (1993
23 In diesem Sin
„Werteterror
24 Vgl. u.a. Heis
Recht muss l
25 Schmitt (201
26 Vgl. Höffe/I
27 Schmidt (20
28 Schmitt (201
29 Schmitt (201
30 Hartmann (1
31 Lienemann
hier: S. 24.
32 Zit. nach: G
Staat und G

Endnoten

1 Hartmann (1926), S. 523–526; Reinhardt (2009); Sarrazin (2014); Schmitt (2011),; Straub (2010).

2 Winkels H. (2011): Im Zorn geschrieben. Eberhard Straubs Essay „Zur Tyrannei der Werte“ vibriert vor Angriffslust, in: Die Zeit v. 15.05.2011, bezogen unter http://www.zeit.de/2011/20/L-Straub/komplettansicht?print=true, [21.07.2014].

[3]Sprachliche Gleichbehandlung: Die in diesem Bericht verwendeten personenbezogenen Ausdrücke betreffen, soweit dies inhaltlich in Betracht kommt, Frauen und Männer gleichermaßen.

4 Vgl. Kusser (1999), S. 591–597.

5 Fontane (1899), Effi Briest, Berlin, S. 3f.

6 Fontane (1899), S. 223.

7 Fontane (1899), S. 51.

8 Fontane (1899), S. 223.

9 Fontane (1899), S. 475.

10 Schmitt (2011), S. 9. Er bezieht sich hier auf Beobachtungen von Ernst Forsthoff.

11 Vgl. Bollnow (1958); Höffe/Rapp (1998), Sp. 1554–1570; Merle (1998), Sp. 1570–1572; Wickert (2009); Porter (2002), S. 184–197; Schönberger (1998), Sp. 1548–1554; Stemmer (1998), Sp. 1532–1548; Stock (2005), Sp. 650–654; Stock (2005), Sp. 654.

12 Vgl. Stemmer (1998), Sp. 1538.

13 Der Begriff „Kardinaltugend(en)“ hat bekannterweise nichts mit dem kirchlichen Amt zu tun, sondern mit dem lateinischen „cardo (Türangel, Dreh- und Angelpunkt)“, d.h. um die Kardinaltugenden dreht sich alles.

14 Vgl. Henckmann (2003), S. 648–653; Honecker (1990), S. 225–233 (d.i. II. Kap., § 3 Zur Grundwertedebatte); Kreß (2203), S. 653–657; Krobath (2009).

15 Zu Machiavelli vgl. u.v.a. Münkler/Münkler (2005), S. 244–248; Rapolter/Trauner (2007), S. 163–178.

16 Zit. nach: Höffe/Rapp (1998), Sp. 1556.

17 Zit. nach: Höffe/Rapp (1998), Sp. 1559.

18 Zit. nach: Höffe/Rapp (1998), Sp. 1564.

19 Vgl. Höffe/Rapp (1998), Sp. 1555.

20 Zit. nach: Merle (1998), Sp. 1571.

21 Zu Kants ethischem Ansatz vgl. u.v.a. Köhl (1990).

22 Annas (1993), S. 155–173. Ihrer Position widerspricht jedoch vehement Baron (1995).

23 In diesem Sinn handelt es sich bei Sarrazins „Tugendterror“ – wenn überhaupt – eigentlich um einen „Werteterror“.

24 Vgl. u.a. Heistermann (1966), S. 202f. – Die interessante Frage nach dem Zusammenhang zwischen Werten und Recht muss hier jedoch ausgeblendet bleiben.

25 Schmitt (2011), S. 12.

26 Vgl. Höffe/Rapp (1998), Sp. 1556.

27 Schmidt (2011), S. 206.

28 Schmitt (2011), S. 35.

29 Schmitt (2011), S. 41.

30 Hartmann (1926), S. 379f. Vgl. dazu auch Schmitt (2011), S. 38–41 u.ö.

31 Lienemann W. (2007). Die Wahrheit des Glaubens gegen die Tyrannei der Werte, in: UniPress 134/2007, S. 23f.; hier: S. 24.

32 Zit. nach: Gorschenek (1976), S. 16, 20, 19 u. 21; vgl. auch Schmidt (2011), S. 7f., und sein Beitrag „Grundwerte in Staat und Gesellschaft“ [1976], abgedr. in: ebd., 29–45.

33 Honecker (1990), S. 227.
34 Schmidt (2011), S. 21.
35 Schmidt (2011), S. 29.
36 Annas (1993), S. 157.
37 Weber (1988), S. 507f.
38 Mayer R. (o. J.), Der christliche Glaube und die Suche nach Werten (Manuskr. des Instituts für Glaube und Wissenschaft), Marburg/Lahn, S. 2, bezogen unter http://www.iguw.de/uploads/media/Langfassung.pdf, [16.08.2014].
39 In der Alltagssprache verschwimmen selbstverständlich die verschiedenen Begriffe, die Bedeutungen sind schwimmend; wobei dies jedoch als ein Symptom der Wertekrise verstanden werden kann.
40 Vgl. Marchl/Wagnsonner (2012).
41 Schmidt (2011), S. 157.
42 A Universal Declaration of Human Responsibilities (1997), bezogen unter http://www.interactioncouncil.org/universal-declaration-human-responsibilities, [16.08.2014].
43 Schmidt (2011), S. 168.
44 Vgl. Schmidt (2011), S. 165–169.
45 Schmidt (2011), S. 244.
46 Schmidt (2011), S. 10.
47 Vgl. Küng (1992); Erklärung zum Weltethos. Parlament der Weltreligionen, Chicago, 4. Sept. 1993, München; Küng /Kuschel (1993).
48 Zur Kritik an Küngs Theorie vgl. u.a. Körtner (1999), S. 188–190.
49 Fontane (1899), S. 229.
50 Trotz vieler „Fragwürdigkeiten der Schrift" kann dennoch festgestellt werden, „dass das sachliche Kernanliegen Schmitts weiterhin aktuell und bedenkenswert ist". (Schönberger (2011), S. 88.)
51 Schmitt (2011), S. 18.
52 Schmidt (2011), S. 176.
53 Vgl. Schönberger (2011), S. 61.
54 Zitate: Schmitt (2011), S. 41, 43 u. 46.
55 Zit. nach: Schmitt (2011), S. 48.
56 Schmitt (2011), S. 51. Dieser Vorgang führt auch zu einer Diskussion um die teilweise Neubewertung der Geschichte, vgl. u.a. Czernin (2001).
57 Bebber (2011), Die Tyrannei der Werte, in: Der Tagesspiegel v. 20.03.2011.
58 Lienemann (2007), S. 23.
59 Lienemann (2007), S. 23.
60 Assmann (2007); vgl. dazu u.a. die zusammenfassende Arbeit von Baudler (2005).
61 Alle Zitate: Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (2007), Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 2. Aufl., Gütersloh, Art. 31/S. 25; Art. 4/S. 12; Art. 31/S. 24; Art. 31/S. 24f.
62 Honecker (1990), S. 231.
63 Frankl (1991), S. 72.
64 Joas (1997), S. 257.
65 Vgl. Böckenförde (1991), S. 112f.
66 Schmitt (2011), S. 52.
67 Schmidt (2011), S. 33.
68 Schmidt (2011), S. 35.
69 So wie es ja für die ethische Legitimierung eines Handelns auch nicht reicht, auf der Basis irgendeiner Rechtsordnung zu handeln, sondern einer „gerechten" Rechtsordnung. Sonst wäre ein rechtlich gedeckter Massenmord oder ein rechtlich abgedeckter Genozid eine „gerechte" Handlung.
70 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1986), S. 560. Das präzise Zitat lautet: „Worauf

Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott." Es stammt aus Martin Luthers Erklärung des Ersten Gebots aus dem Großen Katechismus (deutsch).

71 Huntington/Harrison (2002). Der Originaltitel lautet „Culture Matters".

72 Honecker (1990), S. 227.

73 US-Army (1999): FM 22-100: Army Leadership (Aug. 1999), S. viii.

74 (Vgl.) US-Army (1999): FM 22-100, 1-4.

75 US-Army (1999): FM 22-100, 1-4.

76 US-Army (1999): FM 22-100, App. B, B-2–B-8.

77 Allgemeine Dienstvorschriften für das Bundesheer (ADV) (2001): BGBl. 43/1979 i.d.F. BGBl. II 7/1998 u. 134/2001.

78 Vgl. Pichlkastner K. (2011), „Alter Wein in neuen Schläuchen"? Werte und Tugenden versus Kompetenzen, in: Österreichische Hochschulzeitung 9, S. 17.

79 Vgl. Graf von Baudissin (2006); Abenheim (1988). Mit Anwendungsmöglichkeiten der Inneren Führung auf das Österreichische Bundesheer beschäftigt sich Handrich (2014).

80 Bw, ZDv A-2600/1 (Jan. 2008). Es handelt sich dabei um die alte ZDv 10/1, die ohne inhaltliche Änderungen lediglich in ein neues Format überführt wurde.

81 Bw, ZDv A-2600/1, 507.

82 Vgl. zum seinerzeitigen Verfassungsentwurf Trauner (2006), S. 21–40.

83 Vertrag über die Europäische Union (EUV), ABl. EU C 326 v. 26.10.2012.

84 Charta der Grundrechte der Europäischen Union (EU-GRCharta) (2010/C 83/02), ABl. EU C 83 v. 30.03.2010.

85 Vgl. Münch (1984).

86 Huntington (1996).

87 Neuberger (2002), S. 48; vgl. außerdem Bennis/Nanus (1985).

88 Krulak C. C. (1999), The Strategic Corporal: Leadership in the Three Block War, in: Marines Magazine, bezogen unter: http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/usmc/strategic_corporal.htm, [15.08.2014].

89 Vgl. Schmidt (2011), S. 209–213; Margalit (2010). Es gibt eine beeindruckende Aufstellung praktischer Beispiele für dieses Themenfeld.

90 Fontane (1899), S. 426.

91 Pichlkastner (2011), S 17.

92 Weber (1937), S. 175.

93 Körtner U. H. J. (2003), Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive, in: Evangelische Verantwortung 7–8/2003, S. 1–6.

94 Körtner (1999), S. 21.

95 Vgl. Körtner (1999), S. 65ff.; ebd., S. 66.

96 Honecker (1990), S. 229.

97 Honecker (1990), S. 228.

98 Heyse/Erpenbeck (2004), S. XIII.

99 Pichlkastner (2011), S 17.

100 Promotionsformel Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Fakultät für Sozialwissenschaften, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Fakultät für Psychologie, Fakultäten für Mathematik, Physik, Chemie und Geowissenschaften, Fakultät für Lebenswissenschaften der Universität Wien.

101 „[...] die [akademische] Würde [...] rein und unversehrt zu bewahren und niemals durch üble Sitten oder Schande im Leben zu beflecken" sowie „die edlen Wissenschaften unermüdlich zu pflegen und zu fördern, nicht um schnöden Gewinnes oder eitlen Ruhmes willen, sondern auf dass die Wahrheit weitergegeben werde und ihr Licht, worauf das Heil der Menschheit beruht, heller erstrahle".

102 Heyse/Erpenbeck (2004), S. XIII.

103 Vgl. Stemmer (1998), Sp. 1537.

104 Pichlkastner (2011), S 17.
105 Zit. nach: Höffe/Rapp (1998), Sp. 1566.
106 Es scheint so zu sein, dass die westlich-abendländischen Staaten diesen Weg de facto bereits beschreiten.
107 Darauf verweist Micewski (2004), S. 36.
108 Vgl. Kersting (1998), S. 9–69.
109 Micewski (2001), S. 14.
110 Micewski (1998), S. 105; vgl. ders. (2001), S. 3.
111 Vgl. Schmidseder (2003), S. 16.
112 Vgl. Watzlawick/Beavin/Jackson (1990), S. 50.
113 Honecker (1990), S. 233; vgl. Schorlemmer (1995).
114 Fontane (1899), S. 426.
115 Schmitt (2011), S. 38.
116 Honecker (1990), S. 228.
117 Vgl. Micewski (1998), S. 35 u.ö.

Literatur

A Universal Declaration of Human Responsibilities (1997), bezogen unter http://www.interactioncouncil.org/universal-declarartion-human-responsibilities, [16.08.2014].

Abenheim D. (1988). Reforming the Iron Cross. The Search for Tradition in the West German Armed Forces, Princetown.

Annas J. (1993). Personal Love and Kantian Ethics in Effi Briest (1984), wiederabgedruckt in: Kapur Badhwar N. (Hrsg.): Friendship. A Philosophical Reader, New York, S. 155-173.

Assmann J. (2007). Monotheismus und die Sprache der Gewalt, in: Wiener Vorlesungen im Rathaus, Bd. 116, Wien.

Baron M. (1995). Kantian Ethics almost without Apology, New York.

Baudler G. (2005). Gewalt in den Weltreligionen, Darmstadt

Bw (2008). ZDv A-2600/1.

Graf von Baudissin W. (2006). Als Mensch hinter Waffen, ed. A. Dörfler-Dierken, Göttingen.

Bennis W./Nanus B. (1985). Führungskräfte. Die vier Schlüsselstrategien erfolgreichen Führens, Frankfurt/Main-New York.

BMLV (2001). Allgemeine Dienstvorschriften für das Bundesheer (ADV), BGBI. II 134/2001.

Bollnow O. F. (1958). Wesen und Wandel der Tugenden, Frankfurt/M.

154

Böckenförde E.-W. (1991). Die Entstehung des Staates als Vorgang des Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. In: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/Main.

Czernin R. (2001). Das Ende der Tabus. Aufbruch in der Zeitgeschichte, 5 Aufl., Graz-Stuttgart.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1986), 10. Aufl., Göttingen.

Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (2007). Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen, 2. Aufl., Art.31 und Art. 4.

Erklärung zum Weltethos. Parlament der Weltreligionen, Chicago, 4. Sept. 1993, München.

EU-GRCharta (2010). Charta der Grundrechte der Europäischen Union (2010/C 83/02), ABI. EU C 83 v. 30.03.2010.

Fontane T. (1899). Effi Briest, Berlin.

Frankl V. E. (1991). Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion, 8. Aufl., München.

Gorschenek G. (Hrsg.) (1977). Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München.

Handrich G. (2014). Anwendungsmöglichkeiten des Konzepts ‚Innere Führung' der deutschen Bundeswehr in Österreich am Beispiel der Theresianische Militärakademie, Wiener Neustadt.

Hartmann N. (1926). Ethik, Berlin.

Heistermann W. (1966): Das Problem der Norm, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 20, S. 197-209.

Henckmann W. (2003). Art. „Wert. Philosophisch", in: TRE 35, S. 648-653.

Heyse V./Erpenbeck J. (2004). Kompetenztraining. 64 Informations- und Trainingsprogramme, Stuttgart.

Honecker M. (1990). Einführung in die Theologische Ethik, Berlin-New York.

Höffe O./Rapp C. (1998). Art. „Tugend III. Neuzeit", in: HWP 10, Sp. 1554-1570.

Huntington S. P. (!996). The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York.

Huntington S. P./Harrison L. E. (Hrsg.) (2002). Streit um Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen, Hamburg-Wien.

Joas H. (1997). Die Entstehung der Werte, Frankfurt/Main.

Kersting W. (1998). Probleme der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen, in: Chwaszcza C./Kersting W. (Hrsg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt/Main.

Köhl H. (1990). Kants Gesinnungsethik, in: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 25, Berlin-New York.

Körtner U. H. J. (1999). Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen.

Körtner U. H. J. (2003). Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive, in: Evangelische Verantwortung 7-8.

Kress H. (2003). Art. „Wert. Theologisch“, in: TRE 35, S. 653-657.

Krobath H. T. (2009). Werte. Ein Streifzug durch Philosophie und Wissenschaft, Würzburg.

Krulak C. C. (1999). The Strategic Corporal: Leadership in the Three Block War, in: Marines Magazine Jan./1999, bezogen unter http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/usmc/strategic_corporal.htm, (15.08.2014).

Kusser A. (1999). War Effi Briest das Opfer moralischer Prinzipien? Analyse einer Kontroverse, in: Nidia-Rümelin J. (Hrsg.): Rationalität, Realismus, Revision. Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München, in: Perspektiven der analytischen Philosophie, Bd. 23, Berlin-New York, S. 5911-597.

Küng H. (1992). Projekt Weltethos, Bd. 1659, München.

Küng H./Kuschel K.-J. (Hrsg.) (1993). Erklärung zum Weltethos, München.

Lienemann W. (2007). Die Wahrheit des Glaubens gegen die Tyrannei der Werte, in: UniPress 134/2007.

Mayer R. (o.J.). Der christliche Glaube und die Suche nach Werten (Manuskr. Des Instituts für Glaube und Wissenschaft), Marburg/Lahn, bezogen unter http://www.iguw.de/uploads/media/Langfassung.pdf, [16.08.2014].

156

Marchl G./Wagnsonner C. (Hrsg.) (2012). Westliche, universelle oder christliche Werte? Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik im Europa des 21. Jahrhunderts, in: Ethica Themen, o. Bd., Wien.

Margalit A. (2010). On Compromise and Rotten Compromises, Princeton.

Merle J.-C. (1998). Art. „Tugendlehre“, in: HWP 10, Sp. 1570-1572.

Micewski E. R. (2004). Moralphilosophische Überlegungen zur Legitimität von asymmetrischer Kriegsführung, in: Schröfl J./Pankratz T. (Hrsg.): Asymmetrische Kriegsführung – ein neues Phänomen der Internationalen Politik?, Baden-Baden.

Micewski E. R. (2001). Ethics and Politics – Some Thoughts on the History of Ideals and Today´s Challenges, in: Micewski E. R./Sob B./Schober W. (Hrsg.): Ethik und internationale Politik / Ethics and International Politics, Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, o. Bd., Wien.

Micewski E. R. (1998). Grenzen der Gewalt. Grenzen der Gewaltlosigkeit. Zur Begründung der Gewaltproblematik im Kontext philosophischer Ethik und politischer Philosophie, Studien zur Verteidigungspädagogik, Militärwissenschaft und Sicherheitspolitik, Bd. 4, Frankfurt/Main-Berlin-Bern-New York.

Münch P. (Hrsg.). Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der „bürgerlichen Tugenden“, München.

Münkler H./Münkler M. (2005). Lexikon der Renaissance München, S. 244-248.

Neuberger O. (2002). Führen und führen lassen. Ansätze, Ergebnisse und Kritik der Führungsforschung, 6. Aufl., Stuttgart.

Pichlkastner K. (2011). „Alter Wein in neuen Schläuchen“? Werte und Tugenden versus Kompetenzen, in: Österreichische Hochschulzeitung 9.

Porter J. (2002). Art. „Tugend“, in: TRE 34, S. 184-197.

Rapolter A. G./Trauner K.-R. (2007). Die politische Philosophie des Niccolò Machiavelli, in: Sob B./ Micewski E. R. (Hrsg.). Brennpunkte politischer und militärischer Ethik — Eine Einführung, in: Schriftenreihe des Landesverteidigungsakademie 4/2007, Bd. 1, S. 163-178.

Reinhardt V. (2009). Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, München.

Sarrazin T. (2014). Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland, 4. Aufl., München.

Schmidt H. (2011). Religion in der Verantwortung. Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung, Berlin.

Schmidt H. (2011). Grundwerte in Staat und Gesellschaft, in: Religion in der Verantwortung. Gefährdung des Friedens im Zeitalter der Globalisierung, Berlin, S. 29-45.

Schmidseder K. (2003). Internationale Interventionen und Crisis Response Operations. Charakteristika, Bedingungen und Konsequenzen für das Internationale und Nationale Krisenmanagement, Internationale Sicherheit, Bd. 2, Frankfurt/Main-Berlin-Bern-Brüssel-New York.

Schmitt C. (2011). Die Tyrannei der Werte, 3. Aufl., Berlin.

Schorlemmer F. (Hrsg.) (1995). Das Buch der Werte. Wider die Orientierungslosigkeit in unserer Zeit, 1. Aufl., Gütersloh-Wien-Stuttgart.

Schönberger R. (1998). Art. „Tugend II. Mittelalter", in: HWP 10, Sp. 1548-1554.

Schönberger C. (2011). Werte als Gefahr für das Recht? Carl Schmitt und die Karlsruher Republik, in: Schmitt (2011), Die Tyrannei der Werte, S. 57-91.

Stemmer P. (1998). Art. „Tugend I. Antike", in: HWP 10, Sp. 1532-1548.

Stock K. (2005). Art. „Tugenden", in: RGG 8, 4. Aufl., Sp. 650-654.

Stock K. (2005). Art. „Tugendethik", in: RGG 8, 4. Aufl., Sp. 654.

Straub E. (2010). Zur Tyrannei der Werte, Stuttgart.

Trauner K.-R. (2006). Die EU und ihre christlichen Werte. Über die Divergenz im Verständnis, in: Pelikan H.-R./Sakrausky O. (Hrsg.): Wohin treibt die EU ohne christliche Werte, M&S, Bd. 16/1, Wien.

US-Army (1999). FM 22-100, Army Leadership (August 1999).

Vertrag über die europäische Union (EUV), ABI. EU C 326 v. 26.10.2012.

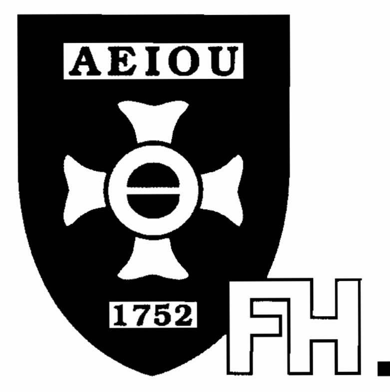
Watzlawick P./Beavin J. H./Jackson D. D. (1990). Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, 8. Aufl., Bern-Stuttgart-Toronto.

Weber M. (1988). Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Winckelmann J. (Hrsg.), 7. Aufl., Tübingen.

Weber M. (1973). Der Beruf zur Politik, in: Winckelmann J. (Hrsg.): Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, 5. Aufl., Stuttgart.

Wickert U. (2009). Das Buch der Tugenden, 2. Aufl., München-Zürich.

THERESIANISCHE MILITÄRAKADEMIE



Fachhochschul-Bachelorstudiengang
Militärische Führung
Fachhochschul-Bachelor Programme
Military Leadership

Kompetenzen und Tugenden

Herbstsymposium 2014

Armis et Litteris 32

MILITÄRWISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTENREIHE
MILITARY SCIENTIFIC SERIES

www.bundesheer.at

SCHUTZ und HILFE



Armis et Litteris

Band 32

Kompetenzen und Tugenden

Herbstsymposium 2014

Impressum:

Armis et Litteris
Militärwissenschaftliche Schriftenreihe des
FH-Bachelorstudienganges Militärische Führung
Medieninhaber, Herausgaber und Hersteller:
Republik Österreich / Bundesministerium für Landesverteidigung und
Sport, Roßauer Lände 1, 1090 Wien
Redaktion:
BMLVS, Theresianische Militärakademie
Studiengangsleitung, FH-Bachelorstudiengang Militärische Führung
Burgplatz 1, 2700 Wiener Neustadt
Tel.: 050201-2029120 - Fax.: 050102-2017250
Email: michael.moser @bmlvs.gv.at - www.miles.ac.at
Redakteure:
ObstdhmfD MMag. Dr. Reinhard Slanic MSc MBA, wissenschaftliche Leitung
Obst Ewald Lichtenauer MEd. MBA, Lektorat
Fotos:
Fotos wurden durch die Verfasser beigestellt sofern nicht andernorts angegeben
Erscheinungsjahr: 2015
Layout und Satz:
Theresianische Militärakademie / Entwicklungsabteilung / Ref 5
Druck:
Heeresdruckzentrum, Arsenal, 1031 Wien, Kelsenstraße 4
(BMLVS/HDruckZ-ASt Stift 4376/15)
Grundlegende Richtung:
Armis et Litteris ist eine Publikationsreihe des FH-Bachelorstudienganges Militärische Führung an der Theresianischen Militärakademie. Dem Grundsatz der Vielfalt der Lehrmeinungen verpflichtet, will Armis et Litteris ein Forum zur militärwissenschaftlichen Diskussion im Rahmen der Lehre und Forschung am FH-Bachelorstudienganges Militärische Führung bieten. Darüber hinaus werden vor allem die anwendungsbezogenen Forschungs- und Entwicklungsarbeiten des Lehrkörpers präsentiert.

ISBN: 978-3-9503699-2-2

Gedruckt nach der Richtlinie „Druckerzeugnisse" des Österreichischen Umweltzeichens, BMLVS/Heeresdruckzentrum, UW-Nr. 943

Inhaltsve